Para uso de los estudiantes
de la Universidad Autónoma
de Nayarit

COMENTARIO A LOS LIBROS DE LAS *«SENTENCIAS»*
San Buenaventura

LIBRO I

DISTINCIÓN XXXVII

Artículo 1

Es propio de Dios el estar en todas partes

Cuestión I

¿Está Dios en todas las cosas?

CONCLUSIÓN: La necesidad de existir Dios en todos los seres proviene tanto de su perfección como de la indigencia de los seres. De parte de El mismo, por su suma inmensidad y poder; la razón de ambas es su suma simplicidad. Porque es sumamente simple, no limitado a nada, por eso se halla en todos los seres como inmenso: porque es sumamente simple, tiene una potencia infinita, y por eso su poder está en todas las cosas. Ahora bien: su poder se identifica con su sustancia, y por eso tiene que estar en todos los seres.

Por parte de la creatura se da la necesidad [de existir Dios en todas las cosas], porque la creatura tiene en sí misma (la) posibilidad y la inanidad; la razón de ambas es que la creatura ha sido hecha de la nada. En efecto, porque la creatura existe y recibió la existencia de otro que la hizo existir cuando ella no existía, por eso no es su ser *(esse)*, y no es acto puro, sino que tiene posibilidad; y por eso tiene fluxibilidad y variabilidad, y carece de estabilidad, y por eso no puede existir, sino por la presencia de aquel ser que le dio la existencia. Un ejemplo de ello lo tenemos bien claro en la impresión del sello en el agua, que no se conserva sino en el momento en que está presente el sello. Y asimismo, porque la creatura ha sido hecha de la nada, por eso no tiene consistencia, y porque nada inconsistente se apoya en sí mismo, es necesario que toda creatura sea sostenida por la presencia de la Verdad. Es como si se pusiese en el aire un cuerpo pesado, que vendría a ser como algo inconsistente, no se sostendría. Pues así sucede en nuestro caso *(Opera omnia* I p.638).

LIBRO II

DISTINCIÓN I

Artículo 2

Sobre la entidad del principio

Cuestión II

¿Fue producido el mundo desde la eternidad, o *desde el tiempo?*

CONCLUSIÓN: Respondo que sostener que el mundo es eterno, o producido en la eternidad, afirmando a la vez que todas las cosas fueron producidas de la nada, va contra toda verdad y razón, como prueba el último argumento aducido; está en tal oposición con la razón, que pienso que ningún filósofo, por poco ingenio que tuviese, haya sostenido tal cosa. y es que eso encierra en sí una manifiesta contradicción. En cambio, el sostener que el mundo es eterno, presupuesta la eternidad de la materia, parece razonable e inteligible.

Esto se hace comprensible por dos ejemplos: La procedencia de las cosas del mundo de Dios se verifica a modo de huella. Si el pie fuese eterno, y eterna también la tierra en que se forma la huella, *no* hay nada que impida el entender que la huella era coeterna con el pie, y, sin embargo, la huella procedería del pie.

De ese modo, si la materia o el principio potencial fuese coeterna al creador, ¿qué dificultad habría en que la huella misma fuese eterna? Es más, parece algo muy en consonancia con ello. Otro ejemplo que hace ver lo razonable de lo que decimos: La creatura procede de Dios a modo de *sombra}* y el Hijo *como esplendor;* mas, tan pronto como está la luz, al punto se da el *esplendor,* y al punto también la *sombra,* si se le interpone un

Para uso de los estudiantes
de la Universidad Autónoma
de Nayarit

cuerpo opaco; *como* es razonable poner el Hijo, que es el esplendor del Padre, como coeterno, así parece razonable que las creaturas o el mundo, que es la sombra de la suprema luz, sea eterno. Y es más razonable que su contrario, es decir, que la materia fue imperfecta eternamente, sin forma o sin la influencia divina, *como* sostuvieron algunos entre los filósofos; y tanto más razonable, cuanto que el más excelente de los filósofos, Aristóteles, como se lo atribuyen los sagrados escritores y exponen los comentadores y suenan sus palabras, cayó en ese error.

Sin embargo, algunos modernos sostienen que el Filósofo no pensó tal cosa, ni pretendió probar que el mundo no empezó, sino que no empezó con movimiento natural. Cuál de esos dos extremos sea más verdad, yo no lo sé; lo único que sé es que, si sostuvo que el mundo no empezó *con* comienzo natural, sostuvo la verdad, y las razones que él aduce, sacadas del movimiento y del tiempo, son eficaces. Pero, si sostuvo que *no* tuvo absolutamente comienzo, erró manifiestamente, como se ha demostrado más arriba con abundantes razones. y se vio precisado, para evitar la contradicción, a poner, o que el mundo no fue hecho, o que *no* fue hecho de la nada. Y para evitar la infinitud actual, tuvo que poner o la corrupción o la unidad, o la circulación, y quitar así la felicidad. Así que este error tuvo un comienzo malo, y tiene un fin pésimo *(Opera omnia* II p.638).

DISTINCIÓN XVII

Artículo 1

Sobre la producción del hombre en cuanto al alma

Cuestión II

¿Fue producida el alma de Adán de la materia?

Para entender lo que antecede, es de advertir que sobre este punto ha habido diversas opiniones. Unos, en efecto, dijeron que ningún alma, ni racional, ni animal, tiene materia, ya que los espíritus son simples; del alma racional afirmaron que tenía composición de aquello por lo que es *(quo est)* y de aquello que es *(quod est)* porque es esto determinado y es apta para subsistir por sí y en sí. Pero, como es evidente que el alma racional puede recibir y obrar y cambiar de una propiedad a otra y subsistir en sí misma, no parece que sea suficiente esa afirmación de que en ella se da solamente la composición de aquello por lo que es y de aquello que es, si no se añade que se da en ella la composición de materia y forma.

Por eso otros sostuvieron que no sólo el alma racional, sino la animal, consta de materia y forma, ya que ambas son motor suficiente del cuerpo. Pero, como el alma animal no tiene una propia operación exclusiva suya, ni es apta para subsistir en sí, no parece que conste de materia.

Y por eso se da un tercer modo de hablar, que representa una posición intermedia entre ambos, a saber, que el alma racional, por ser esto determinado y ser apta para subsistir por sí y para obrar y ser sujeto de pasión, mover y ser movida, tiene en sí misma el fundamento de su existencia y el principio material del cual recibe la existencia, y el formal, del cual tiene el ser *(esse),* cosa que no se puede decir del alma animal, ya que se funda en el cuerpo. Y como el principio que fija la existencia de la creatura en sí misma, es el principio material, hay que conceder que el alma humana tiene materia. Dicha materia se halla elevada sobre el ser de la extensión y sobre el ser de la privación y de la corrupción, y por eso se la llama materia espiritual. Y por eso, los que hablaron del principio material fijándose en el ser de la extensión y en que su ser lo tiene bajo la privación, dijeron que el alma racional no tiene materia, no entendiendo la materia en toda su universalidad, sino en cuanto que ella es el término de la resolución física, como se ha dicho al hablar de la simplicidad del ángel. En consecuencia, hay que aceptar las razones que demuestran eso (edit, minor, III p.426s).

DISTINCIÓN XXV

Artículo único

Sobre el libre arbitrio

Cuestión I

¿Se da el libre arbitrio de igual manera en aquellos en quienes se encuentra?

Para uso de los estudiantes
de la Universidad Autónoma
de Nayarit

RESPUESTA: Para entender lo que se ha dicho, es de advertir que, cuando se pregunta si se da en todos de igual manera el libre arbitrio, no se trata de éste en cuanto que es libre con la inmunidad de la miseria o de la culpa, pues, en ese sentido, es claro que se da más libertad en uno que en otro, sino que se trata del libre albedrío en cuanto que es libertad de la *coacción,* pues en ese sentido es en el que parece haber discordia en las opiniones de los santos escritores.

Por eso; para hacer desaparecer la oposición que parece presentarse, hay que tener presente que el libre arbitrio, o la libertad del arbitrio, implica orden o relación a un término del que parte o libra, y un término al que llega o se ordena. Por relación al primero, se le llama (o tiene el aspecto de) privativo o negativo; pues se le dice libre de la coacción, por ser inmune de toda coacción. Por relación al segundo, se le dice (o toma el aspecto) positivamente, porque la libertad del arbitrio es una facultad o potestad de guardar (conservar) el debido orden. Esa facultad, en cuanto que va unida a la privación de coacción, posee una cierta dignidad, ya que implica dignidad y poder el no poder ser coaccionado. Así que en el concepto del libre arbitrio, se incluyen tres cosas: la inmunidad de la coacción, la dignidad de la excelencia y la potestad o facultad. Por lo que hace a lo primero, el libre arbitrio se halla en igual manera en todos aquellos en los que está, como dicen los textos de Bernardo y lo demuestran los argumentos aducidos para ello, ya qi¦¡e en todo ser en el que se halla, excluye simple y absolutamente toda coacción. Por eso dice Bernardo que la libertad del arbitrio se halla con plenitud en la creatura a su modo, como en el Creador: cosa que, aunque no se pueda entender que se dice con verdad de algo que se predica de manera positiva, se puede entender, sin embargo, de lo que se predica por la absoluta privación.

Por lo que hace a lo segundo, es decir, a la dignidad de la excelencia, se halla desigualmente, si se comparan las creaturas con el Creador, pero se halla de igual manera en las creaturas comparadas entre sí. En efecto, la dignidad del libre arbitrio increado supera la dignidad de todo libre arbitrio creado, ya que su dignidad es la máxima, y toda dignidad creada está por debajo de ella y existe por ella; y así se da desigualdad en la libertad del arbitrio por lo que hace a la dignidad, si se la considera en las creaturas y en el Creador. En cambio, considerada en las creaturas comparadas entre sí, sucede que en ellas se halla de igual manera, ya que todo libre arbitrio está constituido inmediatamente bajo Dios, y cada uno es, después de Dios, el primer principio de sus acciones. Esa facultad atañe a la parte suprema de la creatura racional, que sólo reconoce como ser superior a ella a Dios, como dice Agustín.

Por lo que hace a lo tercero, es decir, a la facultad o potestad de conservar la justicia, se da desigualdad, no sólo en las creaturas y en el Creador, sino también en las creaturas comparadas entre sí. En efecto, una creatura es mucho más potente que otra en el conservar el debido orden, como la que es feliz más que la infeliz, yeso es lo que se dice en el libro sobre el *Libre arbitrio:*

«La libertad del (libre) arbitrio, una es de por sí, que no ha sido hecha ni ha sido recibida de otro, la cual es propia de solo Dios. Otra es hecha por Dios, y de El recibida, y es propia de los ángeles y de los hombres. Y la hecha o recibida de otro, una tiene o posee la rectitud o debido orden, que conserva; otra carece de ella; de la que tiene el debido orden, una lo tiene separadamente, otra lo tiene inseparablemente; y la que carece, una carece de manera que pueda recuperarla, otra, no pudiendo recuperarla». Por esa división de Anselmo aparecen los grados de la libertad, no sólo en las creaturas respecto del Creador, sino también en las creaturas comparadas entre sí. Esa división de la libertad se. toma, en efecto, de lo que en ella hay de positivo: y así sucede que se encuentra en grado mayor y menor en los que poseen el libre arbitrio... *(Opera omnia* II p.609ss).

DISTINCIÓN XXXVIII

Artículo 2

Sobre la diferencia de la intención y de la voluntad

Cuestión I

¿Se da intención tan sólo en los seres que están dotados de razón?

CONCLUSIÓN: Para entender lo que antecede, es de advertir que a propósito de esta cuestión se dan dos maneras de

Para uso de los estudiantes
de la Universidad Autónoma
de Nayarit

hablar que importan a nuestro propósito. Una consiste en distinguir el modo de obrar por intención por propia iniciativa, o por la ajena. En efecto, parece que es bastante razonable el decir que hay algunos seres que se mueven por la propia intención, y otros, que se mueven por la intención de otro. Se mueven por (la) propia intención los seres que conocen de antemano el fin y comparan y ordenan la propia operación al fin. Se mueven por intención de otro los seres que no tienen en sí la facultad de discernimiento, pero que son regidos y dirigidos por el que tiene esa facultad, como la saeta lanzada por el arco se puede decir que se mueve por intención, no la del arco o de la saeta, sino la del que la lanza. De ese modo se puede decir bastante razonablemente que todas las cosas naturales son movidas por intención, por cuanto se mueven como Dios lo ha determinado y como las gobierna y rige, ya que El es en toda operación el motor principal. Según este modo de hablar, la intención propiamente se halla tan sólo en las sustancias racionales, si bien se dice en alguna manera de hablar que los seres irracionales obran por intención.

Pero, aunque este modo de hablar sea razonable y diga la verdad, no la dice, con todo, a lo que parece, suficientemente, al decir que la naturaleza obra por intención, no por la propia intención, sino por la intención ajena: no dice, en efecto, la verdad suficientemente, al asignar a la naturaleza tan sólo una intención ajena. Según eso, los acontecimientos casuales y fortuitos, al no ser producidos al margen de la intención divina, no se tendrá que decir de ellos que suceden sin intención. Asimismo, como vemos que los seres naturales están dotados de apetito, por el cual tienden de un objeto a otro, y que cada ser tiene su fuerza que lo rige, por la cual está inclinado al propio fin, parece que en los seres naturales no se da tan sólo el ser movidos con una intención extrínseca y ajena, sino que también se mueven con intención propia e intrínseca.

Por eso hay otra manera de hablar, a saber: así como se dan tres clases de apetito: el natural, el sensitivo, o animal, y el racional, y cada uno de ellos tiene su propia manera de regirse; razonablemente cada una de esas maneras se llama intención; pero en el sentido más propio se llama intención la manera de regirse el apetito racional. La razón de ello está en que al régimen y a la dirección del apetito natural le cuadra más el ser dirigido que el dirigir; en cambio, al del apetito racional le cuadra propiamente el dirigir; y el régimen del apetito animal viene a ser algo intermedio entre ambos. De ahí que los seres naturales se mueven con una cierta clase de necesidad, los racionales, con la sola libertad, y los animales, con cierta impetuosidad, que se halla por bajo de la libertad y sobre la necesidad, ya que no pueden reprimirse del todo y, sin embargo, pueden tender a objetos contrarios.

Por tanto, así como la regla directiva de las operaciones se encuentra propiamente en los racionales, en los animales menos propiamente y en los naturales impropiamente, lo mismo sucede con la intención.

Con esto está clara la respuesta a la cuestión propuesta y a los argumentos aducidos en ambos sentidos. La intención, en sentido propio, en cuanto que implica luz por la que se hace referencia y tendencia a Dios, atañe a la parte suprema del alma; y por eso, en ese sentido, se halla tan sólo en los seres racionales, como demuestran los argumentos arriba aducidos. Pero la intención, en cuanto que implica la ordenación y la dirección del apetito a algún término o fin en que se aquieta la tendencia, no se da tan sólo en los seres racionales, sino también en los animales, como lo hacen ver las razones aducidas en sentido contrario... *(Opera omnia,* I p.889s).

DISTINCIÓN XXXIX

Artículo 1

Sobre la conciencia

Cuestión II

¿Es la conciencia un hábito innato o *adquirido?*

Con lo dicho queda clara la respuesta a la cuestión que plantea si todo nuestro conocimiento procede de los sentidos. Hay que responder que no. En efecto, hay que sostener que el alma conoce a Dios y a sí misma y a lo que hay en ella, sin la ayuda de los sentidos externos. Así que, si alguna vez dice el Filósofo que «no hay nada en el entendimiento que no haya estado antes en el sentido», y que «todo conocimiento tiene su comienzo en los sentidos», hay que entender eso de las cosas que tienen su ser (existencia) en el alma por intermedio de una semejanza abstracta;

Para uso de los estudiantes
de la Universidad Autónoma
de Nayarit

esas cosas se dicen estar en el alma como algo escrito. Y por eso es muy digno de notar que el Filósofo dice que en el alma no hay nada escrito, no porque no se dé en ella ningún conocimiento, sino porque no hay en ella nada pintado, o semejanza abstracta. Yeso es lo que dice Agustín en el libro *De Civitate Dei:* «Dios ha puesto en nosotros un tribunal natural, en el cual se discierne en el libro de la luz lo que es de la luz y lo que es de las tinieblas, en el libro de la luz, que es la verdad, porque la verdad está impresa naturalmente en el corazón humano» *(Opera omnia,* II p.904).

LIBRO III

DISTINCIÓN XXIII

Artículo 1

Sobre la fe en sentido propio o formada

Cuestión IV

¿Es más cierta la fe que la ciencia?

RESPUESTA: Cuando hacemos la comparación entre la certeza de la fe y la certeza de la ciencia, eso puede entenderse de dos maneras. En cierto sentido, la visión clara y cierta de Dios en el cielo puede llamarse ciencia, y entonces, no hay cuestión ni duda posible de que la ciencia tomada así sea más excelente que la fe misma, como la gloria es más excelente que la gracia y el estado de patria que el estado de viandante. En otro sentido, se llama ciencia el conocimiento que se tiene en esta vida; y ese conocimiento puede ser de dos modos: o respecto de los objetos de los cuales hay fe, o respecto de otros objetos cognoscibles. Si se trata del conocimiento de los objetos de los cuales hay fe, entonces, absolutamente hablando, es más cierta la fe que la ciencia. Por eso, si algún filósofo llegó a conocer por vía de raciocinio algún artículo de la fe, como que Dios es creador y recompensador, nunca llegó a conocerlo con tanta certeza con su ciencia como lo conoce un sincero creyente con su fe.

Pero, si hablamos de la ciencia en cuanto que es conocimiento de otros objetos, entonces, en un cierto modo, es más cierta la fe que la ciencia, y en otro, la ciencia que la fe. Se da, en efecto, una certeza de especulación y una certeza de adhesión. La primera atañe al entendimiento, la segunda al afecto (o voluntad).

Hablando de la certeza de adhesión, es mayor la certeza que hay en la fe que la que puede haber en el hábito de la ciencia, ya que la verdadera fe hace más adherirse al creyente a la verdad creída que una ciencia a una verdad conocida. Y así vemos que a los sinceros creyentes, ni los argumentos, ni las torturas, ni los halagos son capaces de doblegarlos a que nieguen, al menos de palabra, la verdad que creen, cosa que nadie, al poseer un conocimiento por la ciencia, si está en sus cabales, haría por alguna verdad que conociese, sino en el sentido de que la doctrina de la fe manda que no hay que mentir. Sería un necio el geómetra que estuviese dispuesto a dar la vida por cualquiera proposición cierta de la geometría. De ahí que el sincero creyente, aunque poseyese toda la ciencia filosófica, preferiría perderla toda ella a ignorar un solo artículo de la fe: hasta tal grado asiente a la verdad creída. Tratándose, pues, de la certeza de adhesión, es verdad que la fe es más cierta que la ciencia filosófica: es una certeza que acompaña a la verdad y a la doctrina en el orden de la piedad, y a favor de esa certeza militan las razones aducidas en la primera parte.

Pero si se trata de la certeza de la especulación, que atañe al entendimiento y a la verdad pura, se puede conceder que hay mayor certeza en alguna ciencia que en la fe, ya que puede suceder que alguien conozca algo por la ciencia con tal grado de certeza que no pueda de ningún modo dudar de ello, ni creer lo contrario, ni contradecirlo en su interior, como se ve en el conocimiento de los axiomas y primeros principios. y en ese sentido proceden las razones aducidas en la segunda parte, como es claro al considerarlas. Y con ello está clara la respuesta a la cuestión propuesta (edit. minor, III, p.470s).

Para uso de los estudiantes
de la Universidad Autónoma
de Nayarit

CUESTIONES DISPUTADAS SOBRE EL MISTERIO DE LA TRINIDAD

Queriendo investigar acerca del misterio de la Trinidad, prevenidos con la gracia divina, anteponemos dos cuestiones a guisa de preámbulo, de las cuales la primera es el fundamento de todo conocimiento certitudinal, y la segunda, el fundamento de todo conocimiento de fe.

La primera es si la existencia de Dios es una verdad indudable.

La segunda es si la trinidad en Dios es una verdad creíble.

CUESTIÓN I

De la certeza con que la existencia de Dios es conocida y de la fe con que es creída su trinidad

Artículo 1

Si la existencia de Dios es una verdad indudable

Se inquiere, pues, en primer lugar, si la existencia de Dios es una verdad indudable. y se demuestra que lo es por tres vías o procedimientos. La primera es ésta: toda verdad impresa en todas las mentes es verdad indudable. La segunda es ésta: toda verdad que proclama toda criatura, es verdad indudable. La tercera es ésta: toda verdad certísima y evidentísima en sí misma es verdad indudable.

Por la primera vía se procede, demostrando, tanto por autoridades como por razones, que se halla impreso en todas las mentes racionales que Dios existe.

1. El Damasceno, en el libro 1, capítulo 3: «El conocimiento de la existencia de Dios está naturalmente impreso en nosotros».

2. Además, Rugo: «Dios combinó de tal suerte su conocimiento en el hombre, que como nunca pudiera comprender totalmente su esencia, así nunca tampoco pudiera por completo ignorar su existencia».

3. Además, Boecio: «Está grabado en las inteligencias de los hombres el deseo de la verdad y de la bondad»; ahora bien, el deseo de la verdad y de la bondad supone su previo conocimiento; luego en las inteligencias de los hombres se halla grabado el conocimiento de la verdad y de la bondad y el deseo del objeto más deseable; mas este bien es Dios; luego, etc.

4. Además, San Agustín, en multitud de lugares del libro *De Trinitate,* dice que la imagen consiste en la mente, conocimiento y amor, y que la razón de imagen se aplica al alma, si se compara con Dios; si, pues, la naturaleza ha impreso en el alma el ser imagen de Dios, también naturalmente lleva en sí misma el conocimiento de Dios. Mas lo que primero puede de Dios conocerse es que existe; luego la existencia de Dios naturalmente está impresa en la mente humana.

5. Además, el Filósofo dice que «sería inconveniente que tuviéramos hábitos muy excelentes y los ignoráramos»; luego siendo una verdad excelentísima la existencia de Dios y a la vez sumamente presente a nosotros, es inconveniente que esta verdad permanezca oculta a la mente humana.

6. Además, está grabado en las mentes humanas el deseo de la sabiduría, como dice el Filósofo: «Todos los hombres naturalmente desean saber»; ahora bien, la sabiduría más deseable es la sabiduría eterna; luego el deseo de esta sabiduría está principalmente grabado en la mente humana. Mas no se ama, sino lo que de alguna manera es conocido, como queda dicho más arriba; luego es conveniente que haya grabado en la mente humana algún conocimiento de aquella suprema sabiduría. Pero esto supone primeramente que Dios o la sabiduría existe; luego, etc.

7. Además, el deseo de la bienaventuranza de tal suerte se halla arraigado en nosotros, que ninguno puede dudar de otro si desea ser feliz, como en multitud de lugares lo afirma San Agustín; ahora bien, la bienaventuranza consiste en el sumo bien, que es Dios; luego, puesto que semejante deseo no es posible sin algún conocimiento, es necesario que también el conocimiento por el que conocemos que existe Dios o el bien sumo, esté impreso en el alma.

Para uso de los estudiantes
de la Universidad Autónoma
de Nayarit

8. Además, está en el alma enraizado el deseo de la paz, hasta tal punto que es buscada incluso por medio de su contrario, y este deseo no puede desarraigarse de los mismos demonios y condenados, según se demuestra en el libro XIX *De Civitate Dei.* Por consiguiente, si la paz del alma racional no se encuentra sino en el ser inmutable y eterno, y el deseo presupone la noticia o conocimiento, el conocimiento del ser inmutable y eterno se halla inserto en el espíritu racional.

9. Además, en el alma está arraigado el odio a lo falso; mas todo odio tiene su origen en el amor; luego más intensamente está arraigado en el alma el amor a la verdad, en especial a aquella a cuya semejanza el alma ha sido creada. Si ésta es la verdad primera, se sigue necesariamente que el conocimiento de la primera verdad está arraigado en el alma racional. Que el odio al error está arraigado en el alma humana, se muestra por el hecho de que ninguno quiere ser engañado, como dice San Agustín en el libro X de las *Confesiones.* Que el odio, además, es causado por el amor, lo demuestra San Agustín en el XIV *De Civitate Dei,* pues ninguno odia una cosa sino porque ama su contraria.

10. Además, el alma racional tiene en sí arraigado el conocimiento de sí misma, puesto que el alma está presente a sí misma y es por sí misma cognoscible; ahora bien, Dios está presente a la misma alma en grado sumo y es por sí mismo cognoscible; luego en la misma alma está arraigado el conocimiento de su Dios. Si replicas que no hay paridad, porque el alma es proporcionada a sí misma, mas Dios no es proporcionado al alma, respondo que la instancia es nula; porque, si el conocimiento exigiese necesariamente la proporcionalidad, el alma nunca alcanzaría el conocimiento de Dios, porque no puede proporcionársele, ni por naturaleza, ni por gracia, ni por gloria.

Por estas razones se demuestra ser indudable para el alma humana la existencia de Dios, verdad que lleva en sí naturalmente arraigada; pues ninguno duda sino de aquello de lo que no tiene conocimiento cierto.

Además, se demuestra lo mismo por una segunda vía de esta manera: toda verdad que proclama toda criatura, es verdad indudable; ahora bien, toda criatura proclama que Dios existe: luego, etc. *Que* toda criatura proclama la existencia de Dios, se demuestra por diez propiedades y suposiciones evidentes.

11. La primera es como sigue: si existe el ser posterior, existe también el ser anterior, porque el posterior depende del anterior; por consiguiente, si existe la totalidad de los seres posteriores, necesariamente existe el ser primero. Si, pues, es necesario admitir que hay en las criaturas anterior y posterior, también lo es que la totalidad de las criaturas proclama que hay un primer principio.

12. Además, si existe el ser causado por otro, existe también el ser incausado, puesto que nada pasa por sí mismo del no-ser al ser; por consiguiente, la primera razón de producción es menester que se halle en el ser primero, que no es producido por otro. Por tanto, si el ser causado por otro se denomina ser creado y el ser incausado ser increado o Dios, de todas las divisiones del ser se infiere que Dios existe.

13. Además, si existe el ser posible, existe también el ser necesario: porque posible indica indiferencia respecto al existir y no existir; mas nada indiferente a existir y no existir puede llegar a la existencia sino en virtud de algo totalmente determinado a existir, Si, pues, el ser necesario, que nada incluye de posibilidad respecto al no existir, es sólo Dios, y todo el resto incluye en sí algo de esta posibilidad, de cualquier diferencia del ser se infiere que Dios existe.

14. Además, si existe el ser relativo, existe también el ser absoluto; porque lo relativo no halla término sino en lo absoluto; mas el ser absoluto que de ninguno depende no puede ser otro que el ser que nada recibe de fuera; y éste es el ser primero, pues todo otro ser incluye alguna dependencia; luego necesariamente de cualquier diferencia del ser se infiere que Dios existe.

15. Además, si existe el ser disminuido o *secundum quid,* existe también el ser que lo es simplemente o bajo todo respecto; puesto que el ser que lo es *secundum quid* no puede existir ni entenderse si no es entendido mediante el ser que lo es simplemente, ni el ser disminuido sino mediante el ser perfecto, como la privación no es entendida sino por el hábito. Por consiguiente, si todo ser creado es ser parcial, y sólo el ser increado es ser simple y perfecto, de cualquier diferencia del ser se infiere que Dios existe.

Para uso de los estudiantes
de la Universidad Autónoma
de Nayarit

16. Además, si existe el ser que lo es para otro, existe también el ser que lo es para sí mismo: de otra suerte nada sería bueno; mas el ser para sí no es otro que aquel en cuya comparación nada hay mejor, o sea el mismo Dios; luego, estando hacia él ordenada la totalidad de los demás seres, esta totalidad conduce a Dios no tan sólo según el ser, sino también según el conocer.

17. Además, si existe el ser que lo es por participación, existe también el ser que lo es por esencia, porque la participación no se predica sino con relación a una propiedad esencialmente poseída por alguno. Ahora bien, cualquier ser diverso del ser primero, que es Dios, tiene el ser por participación, y solamente aquello tiene por esencia; luego, etc.

18. Además, si existe el ser potencial, existe también el ser actual, puesto que nunca la potencia se reduce al acto sino por un ser ya en acto, ni aun sería potencia si no incluyese la capacidad de ser reducida al acto; si, pues, el ser que es acto puro y nada encierra en sí de posibilidad, no es otro que Dios, necesariamente todo ser diverso del ser primero conduce .a afirmar que Dios existe.

19. Además, si existe el ser compuesto, existe también el ser simple, porque el ser compuesto no posee el ser por sí; luego es necesario que traiga su origen del simple; mas el ser simplicísimo, que excluye toda composición, no es otro que el ser primero; luego todo otro ser conduce a Dios.

20. Además, si existe el ser mutable, existe también el ser inmutable, porque, según el Filósofo demuestra, -el movimiento tiene su origen y su término en el ser estable; si, pues, el ser totalmente inmutable no es otro que el ser primero, o Dios, y todos los seres creados, por el hecho de serlo, son mutables, se sigue necesariamente que de cualquier diferencia del ser se infiere que Dios existe.

Por consiguiente, de estas diez suposiciones necesarias y evidentes se deduce que todas las diferencias o partes del ser infieren y proclaman que Dios existe. Si, pues, toda verdad tal es una verdad indudable, se sigue necesariamente que es una verdad indudable el que Dios existe.

Lo mismo se demuestra por la tercera vía de esta manera. Toda verdad tan cierta que su opuesto no puede pensarse, es una verdad indudable; ahora bien, tal es la verdad de la existencia de Dios; luego, etc. La primera proposición es por sí misma evidente y la segunda se demuestra de muchas maneras.

21. San Anselmo, en el capítulo 4 del *Proslogion:* «Señor bueno, gracias a ti, porque aquello que primeramente creí por donación tuya, ahora de tal suerte lo entiendo por tu ilustración, que aun cuando no quisiera creer que tú existes, no podría dejar de entenderlo».

22. Además, lo mismo prueba San Anselmo así: Dios es aquello en cuya comparación nada puede pensarse mayor; mas lo que de tal modo es, que no es posible pensar que no exista, es más verdadero que aquello de lo que puede pensarse que no exista; luego, si Dios es aquello en cuya comparación nada puede pensarse mayor, no es posible pensar que Dios no exista.

23. Además, el ser en cuya comparación nada puede pensarse mayor, es de tal naturaleza, que no puede ser pensado sino existiendo en la realidad; porque, si existe ese solamente en el pensamiento, no sería el ser mayor que pudiera pensarse; luego, si un tal ser se piensa que existe, necesariamente existe en realidad, porque no es posible pensar que no exista.

24. Además, San Anselmo: «Tú solo eres aquello cuyo ser es mejor que no ser»; mas la verdad indudable es mejor que la verdad dudable; luego a Dios ha de atribuirse la existencia indudable y no la dudable.

25. Además, San Agustín dice en los *Soliloquios* que ninguna verdad puede ser contemplada sino por medio de la verdad primera; mas la verdad, por medio de la cual toda otra verdad es contemplada, es la verdad en grado máximo cierta; luego que existe Dios no sólo es una verdad cierta, sino que ninguna otra puede pensarse más cierta; luego es una verdad de tal naturaleza, que no es posible pensar que no sea.

26. Además, prueba lo mismo de esta manera: lo que se puede pensar, se puede enunciar; y en manera alguna puede enunciarse que no existe Dios sin enunciar simultáneamente que Dios existe. Lo cual se evidencia así: si no existe verdad alguna, es

Para uso de los estudiantes
de la Universidad Autónoma
de Nayarit

verdad que no existe verdad alguna; y si esto es verdad, existe alguna verdad; y si existe alguna verdad, existe la verdad primera; luego, si no es posible enunciar que Dios no existe, tampoco es posible pensarlo.

27. Además, cuanto una verdad es anterior y más universal, tanto es más evidente; ahora bien, la verdad que expresa que el ser primero existe es la primera de todas las verdades, no sólo en la realidad, sino también en el conocimiento; luego necesariamente es certísima y evidentísima. Mas la verdad de los axiomas o primeros conceptos del entendimiento es tan evidente a causa de su prioridad, que no es posible pensar que no sean; luego ningún entendimiento puede pensar que no exista la verdad primera ni siquiera ponerla en duda.

28. Además, «ninguna proposición es más verdadera que aquella en la que una cosa se predica de sí misma»; ahora bien, cuando digo que Dios existe, la existencia que de Dios se predica es idéntica a Dios, porque Dios es su propia existencia; luego ninguna proposición es más verdadera y evidente que aquella en la que se dice que Dios existe; luego ninguno puede pensar que sea falsa ni ponerla en duda.

29. Además, ninguno puede ignorar que esta proposición es verdadera: lo óptimo es óptimo; ni pensar que es falsa; ahora bien, lo óptimo es el ser perfectísimo, y todo ser perfectísimo es, por lo mismo, actual; luego, si lo óptimo es óptimo, lo óptimo existe. Igualmente puede argüirse: si Dios es Dios, Dios existe; ahora bien, el antecedente es tan verdadero que no puede pensarse su contrario; luego que Dios existe es una verdad indudable.

CONCLUSIÓN: No es posible dudar de que Dios existe, si se entiende por dudable una verdad a la que falta la razón de la evidencia, ya en sí misma, ya en relación a un término medio probativo, ya en relación a un entendimiento aprehensivo. Puede, con todo, dudarse por parte del cognoscente, es a saber, por deficiencia en los actos de aprehender, juzgar o concluir.

RESPUESTA: Para inteligencia de lo dicho ha de notarse que indudable se dice por privación de lo dudable; y lo dudable se dice de dos maneras: o por discurso de la razón o por defecto. Según el primer modo, se dice algo por parte de lo cognoscible y del cognoscente; según el segundo modo, tan sólo por parte del cognoscente. En el primer sentido se dice dudable alguna verdad porque le falta la razón de la evidencia, ya en sí, ya en comparación al término medio probativo, ya en comparación al entendimiento aprehensivo. Mas de ninguna de estas maneras falta la certeza a la verdad que enuncia que Dios existe.

En efecto, es cierta para el que la comprende, porque su conocimiento nace con la inteligencia racional, por cuanto lleva en sí razón de imagen, en cuya virtud tiene en sí misma inserto un natural apetito, conocimiento y memoria de aquel a cuya imagen ha sido hecha, hacia el que naturalmente tiende, para poder en él alcanzar la bienaventuranza.

Es todavía más cierta en comparación con la razón demostrativa. Pues todas las criaturas, consideradas ya en sus propiedades perfectivas, ya en las defectivas, con muy fuertes y elevadas voces proclaman que Dios existe, del cual necesitan a causa de su deficiencia y del cual reciben el complemento. De donde a proporción de su mayor o menor perfección, unas con grandes, otras con mayores y otras con máximas voces claman que Dios existe.

Es aún aquella verdad certísima en sí misma, porque es la verdad primera e inmediatísima, en la cual no sólo la noción del predicado va incluida en la del sujeto, mas también es enteramente el mismo el ser que se predica y el sujeto de quien se predica. De donde se sigue que así como la unión de términos que en sumo grado se diferencian repugna a nuestro entendimiento, porque ningún entendimiento puede pensar que una cosa pueda a la vez ser y no ser, así la separación de términos que son totalmente idénticos e indivisos repugna también totalmente al mismo, y por el hecho de ser imposible respecto de una misma cosa ser y no ser, del mismo modo a la vez ser en grado sumo y no ser en modo alguno, es evidentísimamente falso; así que el primero y sumo de los seres sea, es evidentísimamente verdadero. Por tanto, si se toma indubitable en el sentido de que aleja toda duda nacida de discurso racional, la existencia de Dios es una verdad indudable, porque, bien entre el entendimiento dentro de sí, bien salga fuera de sí, bien contemple sobre sí, si racionalmente discurre, certitudinalmente y sin duda alguna conoce que Dios existe.

Mas, si se toma indudable en la segunda acepción, en cuanto aleja la duda que nace por deficiencia de la razón, así puede

Para uso de los estudiantes
de la Universidad Autónoma
de Nayarit

concederse que por defecto humano es posible que ponga alguno en duda la existencia de Dios, a causa de las tres deficiencias del entendimiento que conoce, deficiencias que atañen, ya al acto de fa aprehensión, ya al acto de la comparación, ya al acto de la resolución. En el acto de la aprehensión puede surgir la duda cuando no se toma en sentido recto y pleno el significado del nombre de Dios, sino sólo en algunos de sus elementos; como los gentiles pensaban que era Dios todo cuanto era superior al hombre y podía prever algún suceso futuro; por lo que juzgaban que los ídolos eran dioses, y como a tales los adoraban, porque daban algunas respuestas acertadas sobre el futuro. En el acto de la comparación puede introducir se la duda cuando la comparación es parcial: así, cuando ve el necio que la justicia no deja caer su peso sobre el impío, infiere de esto que no hay régimen en el mundo, y por ello, que no hay en él un rector primero y sumo, que es Dios excelso y glorioso. Igualmente, por algún defecto en el acto de la resolución, sobreviene la duda cuando el entendimiento carnal no acierta a resolver sino hasta las cosas evidentes a los sentidos, como son las corporales; por cuya razón pensaron algunos que este sol visible, príncipe entre las cosas corporales, es Dios, porque no supieron llevar la resolución hasta la sustancia incorpórea y hasta los principios primeros de la realidad. Y de esta suerte, sobre la proposición *Dios existe* puede recaer la duda por defecto del entendimiento al aprehender, o al comparar, o al resolver; en este sentido puede pensar algún entendimiento que Dios no existe, porque no toma suficiente e íntegramente el significado de este nombre de *Dios.* Mas aquel entendimiento que concibe en su plenitud el significado del nombre de *Dios)* pensando que Dios es aquello en cuya comparación nada puede pensarse mejor, no tan sólo no duda, mas en manera alguna puede pensar que Dios no exista. Han de concederse, pues, por consiguiente, los argumentos que prueban esta conclusión.

6. A lo que se objeta contra el argumento de San Anselmo, sobre la isla en cuya comparación ninguna mejor o mayor puede pensarse, hay que decir que no hay semejanza; porque al decir «ser en cuya comparación nada mayor puede pensarse», ninguna repugnancia se da aquí entre el sujeto y el predicado; pudiendo, por consiguiente, pensarse racionalmente. Mas al decir «isla en cuya comparación ninguna otra mejor puede pensarse», hay repugnancia entre el sujeto y el predicado. La isla indica un ser defectivo y el predicado es propio del ser perfectísimo; por consiguiente, hay oposición *in adiecto;* irracionalmente se piensa, y el entendimiento se contradice a sí mismo al pensarlo; no es, por tanto, de admirar si no es posible inferir que lo que se piensa exista exteriormente en la realidad. Mas ocurre lo contrario en el ser o en Dios, a quien tal atribución no repugna.

CUESTIÓN III

Si pueden coexistir la trinidad y la suma simplicidad

Artículo 1

Si el ser divino es simplicísimo

CONCLUSIÓN

El ser divino es simplicísimo

RESPUESTA: Se ha de decir que el ser divino es simplicísimo. Para evidencia de lo cual conviene atender a dos cosas, a saber, a la perfección de las propiedades divinas y a los modos de nuestro conocimiento.

Si consideramos los modos de las propiedades divinas, el ser divino, por ser el primero, es simplicísimo. Pues por ser primero, todos los demás seres proceden de él, y porque proceden de él, a él vuelven y se reducen, como a su fin último; de ahí le viene el ser *alfa y omega, primero y último, principio y fin.* Ahora bien, porque estas propiedades, cuya distinción entre sí parece máxima, concurren en quien es bajo todo respecto uno, necesariamente el mismo ser divino es perfectísimo, a semejanza de un círculo inteligible, y necesariamente su ser es también simplicísimo.

Tres son las causas por las que un ser se distancia de la simplicidad suma: o porque es compuesto de otros, o porque es componente de otro, o porque es aptitudinalmente capaz de entrar en composición, El ser divino, porque es el primero, no es compuesto de otros, pues nada tiene anterior a sí; porque es perfectísimo, no es componente de otros, pues lo que es perfecto no entra en la constitución de un tercero; y porque es último, todo el resto se ordena hacia él, como hacia su término quietativo; de esta suerte es absolutísimo, y por eso no sólo excluye de sí toda composición actual, mas también la potencial; y el ser simplicísimo

Para uso de los estudiantes
de la Universidad Autónoma
de Nayarit

conviene a Dios verdadera y propiamente, pues no es posible hallar en otro alguno estas tres propiedades. Le compete también de un modo perfecto, por la misma triple propiedad. En efecto, porque es perfectísimo, tiene en sí las propiedades todas de la perfección; porque es último y óptimo, por quien todas las cosas existen, tiene estas propiedades en grado sumo; porque es primero, en quien no hay diversidad alguna, necesariamente todas ellas son en él una misma cosa y, por lo mismo, simplicísima, que excluye toda composición e incluye toda perfección. Residen, pues, en Dios todas las condiciones de la perfección, a saber, la potencia, la sabiduría, la voluntad, la bondad, verdad y unidad, existir, vivir y entender, y las demás semejantes, perfectamente y en grado sumo, en su razón propia y perfecta; mas son en él una misma cosa, hasta el punto de no introducir en él composición alguna ni disminuir en un punto su simplicidad. Esta verdad no puede veda con claridad sino quien comprende igualmente en el ser divino la simplicidad suma, unida a la suma inmensidad; lo cual cómo haya de entenderse, podrá indagarse en lo que sigue;:, mas por ahora debe suponerse como cierto e indudable, para entender rectamente la simplicidad divina, según la exigencia de las divinas propiedades.

Conviene también tener presentes los diversos modos de nuestro conocimiento. En efecto, como necesariamente concurren tres cosas en el conocimiento, a saber, el sujeto que conoce, el objeto conocido y el medio o razón de conocer, una modalidad puede atribuirse de tres maneras a nuestro entendimiento: o de suerte que ponga aquella modalidad en el objeto, y entonces es verdadero, si se encuentra realmente en él, como sucede cuando se conoce espiritualmente lo que es espiritual; o de suerte que ponga aquella modalidad en sí mismo, como al conocer abstracta o separadamente lo que en realidad está unido: no se engaña, porque, según dice el Filósofo, «no hay engaño en quien abstrae»; o de suerte que la ponga en la razón, por cuyo medio conoce, como cuando conoce con frecuencia un objeto por muchas ideas. Ha de saberse, pues, que nuestro entendimiento resuelve totalmente el conocimiento de su objeto en el conocimiento de aquello por lo que es y de aquello que es; y cuando conoce un objeto compuesto, esta resolución la pone en sí mismo y en el objeto; mas cuando conoce algún objeto enteramente simple, entonces la pone no en el objeto, sino en sí mismo, porque de otra manera no le es posible conocer. De donde se sigue que nuestro entendimiento, cuando conoce a Dios, conoce que en El se incluye toda simplicidad y se excluye toda composición, toda concreción; sin embargo, lo conoce según la modalidad por la cual es y según la cual es; mas no es falso este conocimiento, porque esta modalidad no la pone en el objeto; ni es tampoco vano, porque en realidad algo responde por parte de Dios, aunque no sea en El diverso. Hay, en efecto, verdaderamente en Dios esencia y supuesto, mas son una misma cosa; hay verdaderamente voluntad y poder, las que no constituyen pluralidad de entidades, aunque se conocen por pluralidad de ideas.

Y así es «que es más verdadero que entendido, y con más verdad se entiende que se expresa», como dice San Agustín. Por lo cual todo entendimiento desfallece al conocer el ser divino, y, sin embargo, el entendimiento del fiel no conoce acerca de él sino una sola cosa, cuando conoce lo uno multiformemente, lo abstracto concretamente, lo simple complejamente, lo inmenso limitadamente, lo eterno temporalmente; porque, como queda dicho, estas modalidades no las atribuye al objeto cognoscible, sino a sí mismo, en cuanto cognoscente, o a la razón o medio de que se sirve para conocer.

Afirma, pues, el entendimiento con verdad, por la luz propia de la razón, que el ser divino es totalmente simple. Han de concederse, pues, los argumentos que demuestran esta verdad.

[SOLUCIÓN DE LAS OBJECIONES]

1. A lo que en primer lugar, se objeta a favor de la tesis contraria, que el ser divino difiere sumamente del ser creado, se ha de decir que es verdad; mas lo que de esta verdad se infiere: luego difiere por mayor número de diferencias, puede responderse que no se sigue, porque los primeros géneros difieren en grado sumo, y, sin embargo, difieren por sí mismos. También las diferencias que inmediatamente dividen un mismo género difieren por sí mismas, y, sin embargo, en grado máximo difieren entre sí. Y si objetas que cuanto algunas cosas en mayor número de notas convienen, tanto son más semejantes: luego cuanto en mayor número difieren tanto son más diferentes; puede decirse que él ser divino difiere por muchas diferencias del ser creado, diferencias que ponen pluralidad y diferencia real por parte de la criatura, mas no por parte de Dios, porque lo que se encuentra en la criatura según multiformidad y diferencia real, mucho más perfectamente se

Para uso de los estudiantes
de la Universidad Autónoma
de Nayarit

encuentra en Dios por simplicísima identidad, como es patente por lo que ya se ha dicho y se dirá más abajo.

2. A lo que se objeta que más simple es el ser totalmente abstracto del supuesto que el ser concreto, has e de decir que el supuesto puede ser doble: uno que se añade a la naturaleza y otro que no se añade. Del primer supuesto, que añade algo sobre la naturaleza, contrayéndola y distinguiéndola, dice verdad; mas de este modo no afirmamos que haya supuesto en Dios, porque no hay en El distinción por adición alguna hecha sobre la naturaleza, sino por origen de una persona de otra; por donde no hay en Dios concreción según real inherencia, sino tan sólo según nuestro modo de entender. Y si objetas que a este modo de entender o corresponde alguna cosa en la realidad, o nada le corresponde, es claro que algo le corresponde. Pues hay realmente en Dios verdadera naturaleza y verdadero supuesto, o sea, la deidad y el que posee la deidad; de donde se sigue que, aunque el entendimiento entienda esta verdad como si entre ellos hubiera alguna diferencia, no se engaña, porque esta diferencia la atribuye o a sí mismo o a la razón de que se sirve para entender, mas no a la cosa entendida; o si la atribuye a la cosa, pone una diferencia real entre el supuesto y la naturaleza, la que es tal, que no lleva consigo composición alguna, como mejor se hará patente en la cuestión siguiente.

11. A lo que se objeta que el ser que es totalmente simple no puede ser participado en proporción mayor o menor, se ha de decir que en dos sentidos se dice que una cosa es participada, a saber: por participación formal, como el género es participado por las especies, o por influencia, como es participada la causa por sus efectos. En el primer sentido es verdadera la proposición; mas no es en este sentido en el que se dice que el ser divino es participado en mayor o menor proporción, sino tan sólo en el segundo sentido, el cual no introduce diversidad en lo participado, sino en lo que sirve de medio a la participación, es decir, en algo creado.

Para uso de los estudiantes
de la Universidad Autónoma
de Nayarit

COLACIONES SOBRE EL HEXAEMERON O ILUMINACIONES DE LA IGLESIA

COLACIÓN 1

De las cualidades requeridas en los oyentes de la divina palabra y de Cristo, medio de todas las ciencias

11. Por consiguiente, nuestro propósito es mostrar que en Cristo *están encerrados todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia de Dios,* y que es el medio de todas las ciencias. Y hay septiforme medio, a saber: de la esencia, de la naturaleza, de la distancia, de la doctrina, de la modestia o virtud moral, de la justicia, de la concordia. El primero es de la consideración del metafísico; el segundo, del físico; el tercero, del matemático; el cuarto, del lógico; el quinto, del ético; el sexto, del político o de los juristas; el séptimo, del teólogo. El primer medio es por la generación eterna primario; el segundo, por la difusión de la eficacia, poderosísimo; el tercero, por la posición central, profundo; el cuarto, por la manifestación racional, preclaro; el quinto, por la elección moral, precipuo; el sexto, por la compensación judicial, hermosísimo; el séptimo, por la universal conciliación, pacífico. El primer medio fue Cristo en la generación eterna; el segundo, en la encarnación; el tercero, en la pasión; el cuarto, en la resurrección; el quinto, en la ascensión; el sexto, en el juicio futuro; el séptimo, en la sempiterna retribución o beatificación.

12. El primer medio, pues, es de la esencia, por la eterna generación primaría. Porque no hay más que dos modos de *ser:* o *ser* que es de sí y conforme a sí y para sí, o *ser* que es de otro y conforme a otro y para otro. Es también necesario que el *ser* que es de sí, sea conforme a sí y para sí. *Ser* de sí es en razón de originante; *ser* conforme a sí, en razón de ejemplificante, y *ser* para sí, en razón de finiente o terminante; esto es, en razón de principio, medio y fin o término. Padre en razón de principio originante; Hijo en razón de medio ejemplificante; Espíritu Santo en razón de complemento terminante. Estas tres personas son iguales e igualmente nobles y excelentes, porque de tanta nobleza y excelencia es para el Espíritu Santo terminar las personas divinas como para el Padre originar o para el Hijo representar todas las cosas.

13. Y el metafísico, aunque de la consideración de los principios de la sustancia creada y particular se eleva a la universal e increada y a aquel ser en cuanto tiene razón de principio, medio y fin último, no, empero, en razón de Padre y de Hijo y de Espíritu Santo. Porque el metafísico se eleva a considerar a aquel ser en razón de principio que origina todas las cosas; y en esto conviene con el físico, que considera los orígenes de las cosas. Se eleva también a considerar a aquel ser en razón de último fin; y en esto conviene con el filósofo moral o ético, el cual reduce las cosas a un sumo bien como a fin último, considerando la felicidad ya práctica, ya especulativa. Mas en cuanto considera a aquel ser en razón de ejemplar de todas las cosas, con nadie conviene y es verdadero metafísico. Porque el Padre engendró desde la eternidad al Hijo semejante a sí y se dijo a sí mismo y dijo su similitud semejante a sí, y con ello todo su poder; dijo las cosas que podría hacer, y máxime las que quiso hacer, y las expresó todas en él, esto es, en el Hijo o en este medio, como en su arte. Por lo cual, aquel medio es la verdad; y consta, según San Agustín y otros santos, que «Cristo, teniendo cátedra en el cielo, enseña interiormente»; ni puede saberse de ninguna manera verdad alguno sino por aquella verdad. Pues el mismo es el principio del ser y del conocer. Porque, si lo cognoscible, en cuanto cognoscible, es eterno según el Filósofo, es necesario que nada se sepa sino por la verdad inmutable, inconcusa e ilimitada.

COLACIÓN II

De la plenitud de sabiduría en que ha de terminar el discurso, esto es, de la puerta y forma de la sabiduría

9. De lo primero, en el capítulo 6 de la Sabiduría: *Luminosa es e inmarcesible la sabiduría -porque en ella no cabe mudanza ni sombra de variación-y se deja ver fácilmente de los que la aman y hallar de los que la buscan. Se anticipa a aquellos que la codician, poniéndoseles delante ella misma.* Aparece, pues, inmutable en las reglas de las leyes divinas, que nos ligan. Estas reglas, que resplandecen en las mentes racionales, son todos aquellos modos por los cuales la mente conoce y juzga lo que no puede ser de otra manera, como, por ejemplo, que el sumo principio ha de ser sumamente venerado; que la suma verdad se ha de creer y asentir sumamente; que el sumo bien ha de ser sumamente deseado y amado. Y estas cosas están en la primera tabla, y en ellas aparece

Para uso de los estudiantes
de la Universidad Autónoma
de Nayarit

la sabiduría, por cuanto son tan ciertas, que no pueden ser de otra manera.

10. Estas reglas son infalibles, indubitables, injuzgables, porque el juicio es por ellas y no de ellas. Y por eso es luminosa esta sabiduría. Son también inconmutables, incoartables, interminables; y por eso es la sabiduría inmarcesible. Porque tan ciertas son, que no es posible contradecirlas «sino de por fuera de la razón», según el Filósofo en el libro primero *Posteriorum.* En efecto, estas reglas radican en la luz eterna y conducen a ella, pero no por eso es vista la misma luz eterna. Ni cabe decir que se fundamentan en alguna luz creada, que ilumine las mentes, porque como estas reglas son incoartables o sin límites, puesto que se ofrecen a las mentes de todos, se seguiría que una luz creada sería incoartable o ilimitada y sería acto puro, lo que no lo permita Dios se diga; y el que esto dice enerva la fuente de la sabiduría y hace un ídolo, como al ángel, Dios, y más que quien hace a la piedra Dios. Esta sabiduría, pues, irradia sobre el alma, porque *está sentada en su puerta, para ponérseles,* dice, *delante ella misma.*

21. Esta sabiduría está derramada en toda cosa, porque cualquiera cosa por cualquiera de sus propiedades tiene en sí la regla de la sabiduría y manifiesta la sabiduría divina; y quien conociera todas las propiedades, vería manifiestamente esta sabiduría. Y a considerar esto se dedicaron los filósofos, así como también el mismo Salomón; así se redarguye él mismo: *Dice: Yo he de llegar a ser sabio; pero ella se desvió lejos de mí* (Eccl 7,24). Porque, cuando uno se dedica a investigar esta sabiduría por la curiosa inquisición de las criaturas, entonces se desvía más lejos.

22. Y la obra de Dios se dice de tres maneras: esencia, cualquiera que sea esa obra y a cualquier género que pertenezca, ya al género de sustancia, ya al género de accidente; esencia completa, esto es, sólo la sustancia; esencia hecha a imagen de Dios, como lo es la criatura espiritual. Sobre éstas está derramada la sabiduría de Dios, como sobre obras suyas.

23. Y existe orden en ellas. Porque Dios crea cualquiera esencia *en medida, y en número} y en peso;* y dando estas tres propiedades, da el modo, la especie y el orden; el modo es aquello de que consta; la especie, aquello por lo que se distingue; el orden, aquello por lo que concuerda. No existe, pues, criatura alguna que no tenga medida, número e inclinación; y en éstos consiste el vestigio, y se manifiesta la sabiduría, como el pie en la huella; y este vestigio conduce a aquella sabiduría en la que hay modo sin modo, número sin número, orden sin orden, Pero en la sustancia existe un vestigio más profundo y elevado, el cual representa a la esencia divina. Porque toda sustancia creada tiene materia, forma y composición: principio original o fundamento, complemento formal y ligadura o lazo; tiene también sustancia, virtud y operación. Pues bien, en estas cosas se representa el misterio de la Trinidad: Padre, origen; Hijo, imagen; Espíritu Santo, trabazón.

24. Y la razón de principio original o materia se distingue en la criatura de la razón de complemento formal, no ciertamente con una distinción hipostática, como en Dios, ni con una distinción accidental, sino con una distinción de principios, de los que uno es activo y el otro pasivo. Y despojar de esto a la criatura sería despojada de la representación de la Trinidad; como decir que la criatura es acto puro y no tiene composición.

25. Y no vale lo que suele decirse, esto es, que la criatura es compuesta porque es por otro, pues el ser por otro no hace composición; porque entonces el Hijo sería compuesto, porque es por el Padre, y el Espíritu Santo por los dos. Sólo el ser divino es, pues, simple; ni se diferencia en él el ser, el modo de ser, la perfección de ser. y por eso el ser se dice el nombre de Dios, porque ser en Dios es lo mismo que es Dios. Mas en la criatura se diferencia el ser, el modo de ser y el perfecto ser.

26. Otro vestigio de esta sabiduría consiste en sustancia, virtud y operación: la virtud procede de la sustancia; la operación, de la sustancia y de la virtud; la cosa tiene de la sustancia el ser, de la virtud el poder, de la operación el hacer. La virtud no es accidental a la sustancia, aunque el Filósofo diga que la potencia natural es cualidad. Porque él habla de la potencia en cuanto dice modo consiguiente a la sustancia; *como* es manifiesto, porque lo duro y lo blando dicen modo consiguiente a la sustancia.

27. Asimismo existe la criatura hecha a imagen de Dios; y esto según imagen natural o gratuita; aquélla es memoria, inteligencia y voluntad, en las cuales resplandece la Trinidad; y con la gratuita es sellada el alma, que en este acto de sigilación recibe la inmortalidad, la inteligencia, la alegría: la inmortalidad en cuanto que se tiene en la memoria la eternidad; la sabiduría, en cuanto

Para uso de los estudiantes
de la Universidad Autónoma
de Nayarit

que en la inteligencia brilla la verdad; la alegría, en cuanto que en la voluntad deleita la bondad. Estas, en verdad, están en las inteligencias o sustancias reformadas. Y así aparece que todo el mundo es *como* un espejo lleno de luces que muestran la divina sabiduría, y como un carbón que derrama luz.

COLACIÓN III

De *la plenitud de entendimiento,* en *cuanto* es *llave de la contemplación por el conocimiento del verbo increado, encarnado e inspirado*

8. Y esta semejanza o Verbo es la verdad. ¿Qué cosa es la verdad según la definición? «Adecuación del entendimiento y de la cosa entendida», de aquel entendimiento, digo, que es causa de la cosa, no de mi entendimiento, que no es causa de la cosa. Esta adecuación es verdadera cuando la cosa es *tanta, tal, relacionada, agente, paciente, entonces, dónde,* cuando tiene *situación,* según las diferencias de los predicamentos. Porque entonces son verdaderas las cosas cuando son en la realidad o en el universo, como son en el arte eterno o *como* son expresados en él. Y una cosa es verdadera en cuanto que se adecua al entendimiento que la causa. Mas porque *no* se adecua perfectamente a la razón que la expresa o representa; por eso, según San Agustín, toda criatura es mentira. y la cosa adecuada no es su adecuación: luego es necesario que el Verbo o la semejanza o la razón sea la verdad; y en el Verbo está la verdad de la criatura, y por el Verbo son representadas tanto las cosas ínfimas *como* las supremas. De donde, aun cuando el ángel participe más con el Verbo en las condiciones nobles, por ejemplo, en cuanto a la imagen de Dios, que un gusanillo, con todo, en la razón de ejemplaridad no es más noble la razón de ángel que la razón de gusanillo; así la razón de gusanillo expresa o representa al gusanillo, *como* la razón de ángel al ángel, y bajo este aspecto no es más noble el ángel que el gusanillo. Y cualquiera criatura es sombra respecto del Creador.

COLACIÓN IV

Tratado de la primera visión, que es *de la inteligencia dada por la naturaleza*

2. Esta luz emite tres rayos primeros; de donde el Eclesiástico: El sol abrasa tres veces más los montes. Porque hay verdad de las cosas, verdad de los signos o voces y verdad de las costumbres. La verdad de las cosas es la indivisión de la esencia y de la existencia; la verdad de las palabras es la adecuación de la palabra y del entendimiento; la verdad de las costumbres es la rectitud del vivir. Y éstas son las tres partes de la filosofía, las cuales *no* existen porque las inventaron los filósofos, sino que, como dice San Agustín, porque ya existían en verdad, las advirtieron en el alma.

3. Esta triple verdad se considera de parte del principio originante, de parte del sujeto recipiente y de parte del objeto terminante. y dice relación al principio originante en razón de triple causa: originante, ejemplificante y terminante; *pues todas las cosas son de él, y todas son por él, y todas existen en él* (Rom 11,36). Por consiguiente, la verdad indica que nuestra mente es llevada por natural inclinación a la Verdad, en cuanto que es «causa del ser, razón del entender y orden del vivir»; en cuanto causa del ser, verdad de las cosas; en cuanto razón del entender, verdad de las voces; en cuanto orden del vivir, verdad de las costumbres.

4. Y de parte del alma, toda irradiación de la verdad sobre nuestra inteligencia se efectúa de tres maneras: o se efectúa sobre ella absolutamente, y así pertenece al conocimiento de las cosas que se han de especular; o se efectúa en relación a la energía interpretativa, y así es la verdad de las voces; o se efectúa en relación a la afectiva y motiva, y así es la verdad de las cosas que se han de obrar.

5. De parte del objeto, de la manera siguiente. Todo lo que es, o es por la naturaleza, o es por la razón, o es por la voluntad. Según la primera, es el conocimiento de las cosas; del segundo modo, de las palabras; del tercer modo, de las costumbres. Por consiguiente, según el principio, el sujeto y el objeto, hay en el alma triple rayo de verdad, por el cual el alma puede elevarse a las cosas eternas, así como también a la causa de todas; mas si se añade el condimento de la fe, entonces se eleva más fácilmente; de manera que la causa del ser se atribuya al Padre; la razón del entender, al Hijo; el orden del vivir, al Espíritu Santo.

6. Así, pues, la visión de la inteligencia natural, en cuanto se dirige a las cosas, es su verdad. Y el alma quiere describir todo el

Para uso de los estudiantes
de la Universidad Autónoma
de Nayarit

mundo en sí misma. El mundo se considera de tres maneras: en cuanto a la esencia, a la figura y a la naturaleza. y este rayo dirige para considerar las diferencias ocultas de las quididades, para las proporciones manifiestas de las figuras, para las propiedades, en parte ocultas y en parte manifiestas, de las naturalezas. La consideración natural es en parte oculta y en parte manifiesta, porque unas veces es de las causas, las cuales son ocultas, como, por ejemplo, por qué el fuego es cálido, por qué esta hierba es cálida, pues esto lo tienen de su especie, la cual es oculta; otras veces es de la cualidad y también de la cantidad e influencia de los cuerpos, las cuales cosas a veces son manifiestas, otras veces ocultas.

7. Respecto de las diferencias ocultas de las quididades, su división se hace al presente de seis modos: en sustancia y accidente, en universal y particular; en potencia y acto, en uno y muchos, en simple y compuesto, en causa y causado. Estas son seis luces que disponen al alma para saber y saber bien.

8. La división de sustancia y accidente es patente; pero hay ciertas cosas que se reducen a éstas, y en ellas existe el máximo error. Dice aquél: la creación no es. ¿Por qué? Porque es imposible que el accidente preceda a la sustancia; pero la creación es accidental; luego, etc. Digo que la creación, que es pasión, no es accidente, porque la relación de la criatura al Creador no es accidental, sino esencial. Asimismo la potencia de la materia no es accidente de la materia, sino esencial a ella, porque «por aquello mismo por lo que es, es hacia el otro». Del mismo modo, las diferencias se reducen al género, como meras privaciones a sus hábitos.

9. La segunda división es en universal y particular; y acerca de esto existe un gran error. Dicen algunos que el universal no es nada sino en el alma; Platón puso que es sólo en Dios; otros, que sólo en el alma. Estos abstraen demasiado. Digo, pues, que el universales' uno respecto de muchos, uno en muchos, uno fuera de muchos. Uno respecto de muchos es en la potencia de la materia, lo que no es completo; uno en muchos, como la naturaleza común en sus particulares; uno fuera de muchos en el alma. Uno respecto de muchos; uno en muchos y uno fuera de muchos son el arte eterno; porque por aquel arte y razón existe en la realidad. Pues es claro que dos hombres se asemejan más que no el hombre y el asno: luego es necesario que esta semejanza se funde y establezca en alguna forma estable, no en la que existe en el otro, porque ésta' es particular: luego en alguna universal. Y la razón del universal no está toda en el alma, sino en la cosa, según el proceso del género a la especie, como comunicamos primero en la sustancia como en algo generalísimo, después en otras cosas hasta la forma de hombre ultimada.

10. La tercera división es potencia y acto; y aquí existen muchos errores. Dicen algunos que el acto no añade nada a la potencia, sino un modo de ser según completo e incompleto. No hablamos aquí de la potencia puramente pasiva, sino de aquella que pasa al acto. Porque, como en toda criatura la potencia activa está unida a la potencia pasiva, es necesario que las dos potencias se funden sobre diversos principios de la cosa, Respecto de la potencia que es razón seminal, ésta es fuerza: porque una potencia tal añade alguna vez sobre el acto parte de ser o de la esencia, como, por ejemplo, sobre la razón de cuerpo añade lo animado realmente, porque lo animado es algo, aunque ordenado a lo sensible; y sobre lo animado añade lo sensible, y así hasta el hombre. Así igualmente de las potencias del alma, como el tetrágono añade un ángulo al trígono, y el pentágono al tetrágono; así lo sensitivo a lo vegetativo, y lo racional a lo sensitivo. Pero alguna vez añade sólo un modo de ser, como, por ejemplo, si de uno en potencia se hace uno en acto, añade sólo modo de ser, porque uno no se une a la materia simplemente, sino a la materia que tiene vida en potencia radical. De donde es insensato decir que la última forma se añade a la materia prima sin algo que sea disposición o en potencia para ella o sin ninguna forma interpuesta.

13. La sexta división es en causa y causado; y aquí hay muchos errores. Porque dicen algunos que el mundo fue desde la eternidad. En esto convienen los sabios, en que una cosa no puede ser hecha de la nada y así desde la eternidad; porque es necesario que así como, cuando una cosa se reduce a la nada, deja de ser, así, cuando es hecha de la nada, comienza a ser. Pero parece que algunos pusieron materia ingénita; y así se sigue que Dios no hace nada: porque no hace la materia, pues es ingénita; ni hace la forma, porque o se hace de algo o de nada; no de la materia, porque la esencia de la forma no puede ser hecha de la esencia de la materia; ni de la nada, como suponen, puesto que Dios no puede hacer nada de la nada. Pero no quiera Dios que la potencia divina se apoye sobre el fundamento de la materia. Estos son, pues, los fundamentos de la fe, que examina todas las cosas.

Para uso de los estudiantes
de la Universidad Autónoma
de Nayarit

COLACIÓN V

Tratado segundo de la primera visión, que versa acerca del rayo o *de la verdad de las costumbres, y de la sabiduría de la contemplación*

1. *Vio Dios que la luz era buena, y dividió la luz de las tinieblas* (Gén 1,4), etc. Queda dicho que la luz intelectual es la verdad, la cual irradia sobre la inteligencia, tanto humana como angélica; e irradia de manera inextinguible, porque no puede pensarse que no existe. Y una cosa irradia de tres maneras: como verdad de las cosas, como verdad de las voces y como verdad de las costumbres; como verdad de las cosas es indivisión de la esencia y de la existencia, como verdad de las voces es adecuación de la palabra y del entendimiento, como verdad de las costumbres es rectitud del vivir. Lo cual se patentiza de parte del principio que irradia, de parte del sujeto que recibe la irradiación, de parte del objeto al que irradia. En cuanto esta luz es causa del ser, es luz grande; en cuanto es razón del entender, es luz clara; en cuanto es orden del vivir, es luz buena; *vio Dios,* dice, *que la luz era buena.* Como luz grande, irradia para la comprensión de las sustancias o esencias, de las figuras y naturalezas de las cosas cósmicas; como luz clara, irradia para la comprensión de las locuciones, de las argumentaciones y persuasiones racionales; como luz buena, irradia sobre la inteligencia o ilustra para la comprensión de las modestias, de las industrias, de las justicias; para la comprensión de las modestias, en cuanto a las prácticas consuetudinales; para la comprensión de las industrias, en cuanto a las especulaciones intelectuales; para la comprensión de las justicias, en cuanto a las leyes políticas. Primero se ha de tener la modestia, en segundo lugar se ha de buscar la industria, en tercer lugar se ha de ejercer la justicia. Y aquí se muestra cómo debe ser el prelado, a saber, perfecto en la acción y contemplación, debe recibir las leyes. ¿Dónde? En el monte de la contemplación con Moisés, para que sea modesto o virtuoso e industrioso, no bestial, porque este tal no puede subir al monte; pues *la bestia que tocare al monte, será apedreada.*

24. Así, pues, primeramente es necesario considerarse a sí, no como el ojo de la carne, que no se ve a sí sino mediante cierta reflexión por el espejo, sino como el ojo de la mente, el cual, primero, se ve a sí, y luego, ve las otras cosas. Mas para esto es necesario que el alma se convierta sobre las potencias y sobre los actos. Tiene, pues, el alma tres potencias: la animal, la intelectual y la divina, según el triple ojo: el de la carne, el de la razón, el de la contemplación. El primero es vigoroso, el segundo está oscurecido, el tercero cegado. La potencia animal es doble: o sobre los objetos de los sentidos particulares y del sentido común o sobre los fantasmas de los sensibles, y así es sentido e imaginación. La potencia intelectual es también doble: o en cuanto considera las razones universales abstractas, prescindiendo del tiempo, del lugar y de la dimensión, o en cuanto se eleva a las sustancias espirituales separadas; y así son dos potencias, a saber: la razón y el entendimiento; por la razón compara, por el entendimiento se conoce a sí y conoce las sustancias espirituales; y entonces se injiere en las Inteligencias, y entonces entra en la eviternidad de las mismas. Del mismo modo, la operación o potencia divina es doble: una que se convierte a cointuir los divinos espectáculos, otra que se convierte a gustar los divinos consuelos. Lo primero se hace por la inteligencia; lo segundo, por la potencia unitiva o amativa, que es secreta, y de la cual poco o nada conocieron los filósofos.

28. El tercer grado consiste en que el entendimiento mismo, considerando las condiciones del ser según la relación de causa a causado, se traslada del efecto a la causa y pasa a las razones eternas. La causa se diferencia de las cosas causadas: porque la causa primera es ente primero, lo causado es ente producido; la causa primera es ente simple, lo causado es compuesto; la causa primera es ente puro, y lo causado, mixto; la causa primera es ente fijo, y lo causado es variado; la causa primera es ente absoluto, y lo causado, ligado; la causa primera es ente perfecto; lo causado, imperfecto. Todas estas cosas son, pues, certísimas.

29. Y la inteligencia va a esta luz de tres maneras: raciocinando, experimentando, entendiendo; racionalmente, experimentalmente, inteligencialmente. Por la vía de la razón de este modo. Si existe el ente producido: luego existe el ente primero, porque el efecto pone la causa. Porque si existe el ente por otro, conforme a otro y para otro: luego existe el ente por sí, conforme a sí y para sí. Asimismo si existe el ente compuesto, es necesario que exista el simple, de quien tiene el ser, porque el ser que se aparta de la simplicidad cae en la composición. Asimismo si existe el ente mixto, es necesario que exista el ente puro, y ningún ser creado es puro. Igualmente, si existe el ente variado de suyo,

Para uso de los estudiantes
de la Universidad Autónoma
de Nayarit

es necesario que exista el ente fijo, porque lo movible se reduce a lo inmóvil. Movida, en efecto, la mano, está quieto el codo; y movido el codo, está quieto el hombro; y así siempre lo que se mueve será movido por algo fijo. Asimismo, si se da el ente ligado, luego también el absoluto; porque toda criatura está ligada a algún género de los predicamentos; pero lo que está ligado, lo uno no da el ser a lo otro: luego es necesario que exista lo absoluto, de quien reciban el ser. Asimismo si existe el ente imperfecto, es necesario que exista el ente perfecto. Y por esta vía procede el Filósofo para demostrar que el mundo es eterno, porque a todo movimiento y mutación precede el movimiento local circular, porque es perfecto. Pero respondo: se ha de decir que es verdad que lo perfecto es antes que lo imperfecto, hablando de lo perfecto simplemente, pero no de lo perfecto en el género, cual es el movimiento local. Y así es llevada la inteligencia raciocinando.

30. Del mismo modo es llevada el alma experimentando en esta forma: lo producido es defectivo respecto de lo primero; de la misma manera lo compuesto respecto de lo simple; igualmente lo mixto respecto de lo puro, y así de los demás; luego dicen privaciones. Pero «las privaciones no son conocidas sino por sus hábitos». «Lo recto, en efecto, es juez de sí y de lo oblicuo». Y «si toda cognición se hace de cognición preexistente»: luego necesariamente la inteligencia experimenta en sí que tiene cierta luz, por la cual conozca el primer ser.

31. Así, pues, presupuestas estas cosas, el entendimiento entiende y dice: el primer ser es, y a ninguno conviene verdaderamente el ser sino al primer ser, y de él tienen todas las cosas el ser, porque a ninguno le es esencial este predicado sino al primer ser. Del mismo modo, el ser simple es el ser simplemente perfecto: luego es el ser sobre el cual no se puede concebir nada de mayor perfección. De donde Dios no puede ser pensado no ser, como lo prueba San Anselmo.

32. Cuando el alma ve esto más familiarmente, primero raciocinando, segundo experimentando, tercero entendiendo, puede descansar allí. De donde raciocinando infiere por lo opuesto: si existe lo posterior, existe lo anterior; si existe lo compuesto, existe lo simple, etc.; experimentalmente, porque las privaciones no se conocen sino en la posición de la causa, y aquellas seis propiedades se dicen por modo de defecto y privación; inteligencialmente, porque no pueden ocultársele al alma, por ejemplo: el primer ser es, el ser simple es, etc. Asimismo, considera a aquel ser, en cuanto tiene sustancia, virtud, operación, como primera, como purísima, como simplicísima, y así de las otras seis; en cuanto hay en él unidad, verdad, bondad, como primera, como purísima, como absolutísima, y así de las otras seis; en cuanto tiene firmeza, belleza, bondad, como primera, como purísima y absolutísima: en cuanto tiene memoria, inteligencia y voluntad, según aquellas seis condiciones; en cuanto tiene vida, sabiduría, gozo, conforme a aquellas seis condiciones: y entonces entiende que es bueno por esencia y que por él son beatificadas todas las cosas, y, por tanto, sumamente apetecible y que debe ser sumamente apetecido; y haciendo esto descansa.

33. Primeramente, pues, el alma se ve a sí como espejo, luego a los Ángeles o Inteligencias como luces y como medio portador; o sea, ve en sí como en espejo, en la Inteligencia como en medio portador y atemperativo de la luz eterna; después, en la luz eterna como en objeto fontal, en cuanto a las seis condiciones dichas, y esto racionalmente, experimentalmente e inteligencialmente. Cuando, pues, el alma percibe estas cosas y se levanta a la divina cointuición, dice que tiene el entendimiento adquirido o perfecto, que prometieron los filósofos; y a esto trae la verdad. Pero, sin embargo, conviene y hasta es necesario ir por las virtudes, como lo hicieron los filósofos; cuando vieron que no se podía llegar tan alto sino por las virtudes, se volvieron a enseñadas, como lo hizo Sócrates; por eso se reputa que dijo menos bien, porque sólo dijo de las virtudes; pero esto lo hizo porque veía que no se puede llegar a aquel entendimiento sin que el alma sea purificada.

COLACIÓN VI

Tratado tercero de la primera visión, el cual es de la primera causa ejemplar de las virtudes, de las virtudes ejemplares y de las cardinales que fluyen de ellas

1. *Vio Dios que la luz era buena, y dividió la luz de las tinieblas,* etc. Por la primera visión de la inteligencia naturalmente dada se ha tomado esta expresión: *Vio Dios la luz,* esto es, hizo ver. De esto se ha hablado arriba en dos Colaciones, y primeramente que hizo ver por la consideración científica, por cuanto la luz irradia como verdad de las cosas, como verdad de las

Para uso de los estudiantes
de la Universidad Autónoma
de Nayarit

voces, como verdad de las costumbres. Y han sido distinguidas nueve partes de la filosofía, cuyos rayos principales son tres, y son del dictamen de la luz eterna, según San Agustín. Asimismo que vio, esto es, que hizo ver por la contemplación sapiencial, iluminando al alma en sí como en espejo, en la Inteligencia como en medio conductivo, en la luz increada como en objeto fontal, según aquellas seis condiciones que imprime en la mente; y según éstas se levanta a aquella luz raciocinando, experimentando, entendiendo, como queda dicho. Y a esto vinieron los filósofos, y los nobles y antiguos de ellos llegaron a conocer que Dios es principio y fin y razón ejemplar.

2. No obstante, *Dios dividió la luz de las tinieblas,* para que así como fue dicho de los Ángeles, se diga de los filósofos. Pero ¿de dónde es que algunos siguieron las tinieblas? De que, aun cuando todos vieron que la causa primera es el principio y el fin de todas las cosas, se diversificaron en cuanto al medio. Porque algunos negaron que existen en ella los ejemplares de las cosas; de los cuales el principal parece haber sido Aristóteles, el cual al principio y al fin de la *Metafísica* y en muchos otros lugares execra las ideas de Platón. De donde dice que Dios no conoce otra cosa que a sí mismo y no tiene necesidad del conocimiento de ninguna otra cosa y mueve en cuanto deseado y amado. De aquí afirman que Dios no conoce nada o al menos no conoce ninguna cosa particular. Por eso el principal de ellos, Aristóteles, impugna la teoría de las ideas también en los *Éticos,* donde afirma que el supremo bien no puede ser idea. Y las razones que de ello da no tienen valor alguno y las refuta el Comentador.

3. De este error se sigue otro, a saber, que Dios no tiene ni presciencia ni providencia; lo cual se sigue evidentemente si no tiene en sí las razones de las cosas por las que pueda conocerlas. Dicen también que ninguna verdad es de lo futuro sino la verdad de los futuros necesarios; y la verdad de los contingentes no es verdad. Y de esto se sigue que todas las cosas advendrían por el acaso o por la necesidad fatal. y porque es imposible que sean hechas por el acaso, por eso los árabes introducen la necesidad fatal, a saber, que las sustancias espirituales, que mueven el orbe, son las causas necesarias de todo. De esto se sigue que se oculta la verdad de la disposición del mundo según penas y glorias. Porque si las sustancias espirituales mueven sin posibilidad de error, no pueden existir ni el infierno ni el demonio; y Aristóteles no afirmó jamás la existencia del demonio ni de la bienaventuranza después de esta vida, según parece. Ese es, pues, el triple error, a saber, la ocultación de la ejemplaridad, de la divina providencia y de la disposición del mundo.

4. De estos errores se sigue ceguera u oscuridad, a saber, de la eternidad del mundo, como parece enseñarlo Aristóteles, según todos los doctores griegos, como Gregorio Niseno, Gregorio Nacianceno, Damasceno, Basilio y todos los comentadores árabes, los cuales dicen que Aristóteles sintió esto, y sus propias palabras parece que suenan a esto. Nunca hallarás que Aristóteles diga que el mundo tuvo comienzo; antes bien redarguye a Platón, quien parece haber sido el único que enseñó el comienzo de los tiempos. Y eso repugna a la luz de la verdad.

De esto se sigue otra ceguera, la de la unidad del entendimiento, porque si se pone el mundo eterno, necesariamente se sigue una de estas cosas: o que las almas son infinitas en número, habiendo sido infinitos los hombres, o que el alma es corruptible, o que existe la trasmigración de un cuerpo a otro; en fin, que el entendimiento es uno en todos, error éste que se atribuye a Aristóteles según el Comentador.

De estos dos errores se sigue que no existe ni felicidad ni pena después de esta vida.

5. Así, pues, estos filósofos cayeron en errores y no fueron divididos de las tinieblas; y ésos son errores pésimos y todavía no han sido cerrados con la llave los pozos del abismo. Estas son las tinieblas de Egipto; porque aun cuando parecía haber en ellos gran luz por las ciencias precedentes, toda ciencia queda extinguida por estos errores. Y otros, viendo que fue tan grande Aristóteles en las otras ciencias y así dijo verdad, no pueden creer que en estas cosas no haya dicho verdad.

6. Digo, pues, que aquella luz eterna es ejemplar de todas las cosas, y que la mente elevada, como la mente de otros nobles y antiguos filósofos, llegó a esto. En aquella luz, pues, se ofrecen al alma en primer término los ejemplares de las virtudes. «Porque es absurdo, como dice Plotino, que existan en Dios los ejemplares de las demás cosas y no existan los ejemplares de las virtudes».

COLACIÓN VII

Para uso de los estudiantes
de la Universidad Autónoma
de Nayarit

Tratado cuarto de la primera visión, que es del triple defecto de las virtudes en los filósofos, y en segundo lugar, de la fe que sana, rectifica y ordena

1. *Vio Dios que la luz era buena, y dividió la luz de las tinieblas* (Gén 1,4), etc. Estas palabras han sido tomadas para explicar la visión de la inteligencia natural. Y en cuanto a que era buena, hizo que viéramos ya por la consideración científica, ya por la contemplación sapiencial. Por la consideración científica, en cuanto ilustra como luz, a saber, como verdad de las cosas, como verdad de las voces y como verdad de las costumbres. Por la contemplación sapiencial, en cuanto ilustra por influjo del rayo de la luz eterna sobre el alma, para que vea aquella luz en el alma como en espejo, en la inteligencia separada como en cierto medio conductivo y en la misma luz eterna como en objeto fontal. Queda dicho también que dividió la luz de las tinieblas; que algunos impugnaron las ideas, de lo cual se sigue la ocultación de la inteligencia de tres verdades, a saber, la verdad del arte eterno, la verdad de la providencia divina y la verdad de la ruina angélica; lo cual se sigue si el Ángel no tiene su perfección sino por el movimiento. Consecuencia de la ocultación de estas tres verdades es triple ceguera, a saber, de la eternidad del mundo, de la unidad del entendimiento y la negación de pena y gloria.

2. La primera parece haberla enseñado Aristóteles, como también la última, porque no se encuentra que ponga la felicidad después de esta vida; y en cuanto a la segunda, dice el Comentador que la sintió Aristóteles. De la eternidad del mundo podría excusársele, diciendo que entendió esto como filósofo, hablando como naturalista o físico, es decir, que el mundo no pudo comenzar por la naturaleza. Que las Inteligencias tienen la perfección por el movimiento, pudo decirlo por cuanto no son ociosas, porque nada es ocioso en el fundamento de la naturaleza. Asimismo, el que pusiera la felicidad en esta vida puede explicarse diciendo que, aun cuando admitiera la vida eterna, no quiso hablar de ella, porque no era tal vez de su consideración. Respecto a la unidad del entendimiento, podría decirse que entendió que es uno el entendimiento por razón de la luz que influye, no por razón de sí, porque se numera según el sujeto.

3. Pero, sea cual fuere el sentir de Aristóteles, otros filósofos iluminados enseñaron la doctrina de las ideas; los cuales fueron adoradores de un Dios, quienes pusieron en Dios óptimo todos los bienes y las virtudes ejemplares, de las cuales fluyen las virtudes cardinales, primero a la energía cognitiva y por ella a la afectiva, y luego a la operativa, según aquello de «saber, querer y hacer imperturbablemente», como lo puso el nobilísimo Platino, de la secta de Platón, y Tulio, de la secta académica. Y así éstos parecían iluminados y que podían tener por sí la felicidad. Pero aun éstos estuvieron en las tinieblas, porque no tuvieron la luz de la fe, y nosotros tenemos la luz de la fe. De donde en la epístola primera de San Pedro: *Vosotros sois el linaje escogido, una clase de sacerdotes reyes, gente santa, pueblo de conquista, para publicar las de aquel que os sacó de las tinieblas a su luz admirable* (1 Pet 2,9).

COLACIÓN XIX

Tratado séptimo y *último sobre* la *tercera visión,* que *trata* del *camino recto* y *modo* de *percibir los frutos* de la *Escritura, o* de *cómo por* la *ciencia* y la *santidad* se *llega* a la *sabiduría*

16. En segundo lugar, es menester tener asiduidad, porque es un inconveniente muy grande la lectura sin rumbo, como quien planta ahora acá, ahora allá; leer ahora una cosa, luego otra. El vagar exterior es señal del vagar del alma; y por eso, ese tal no puede adelantar, porque nada se graba en la memoria; según pone por ejemplo San Gregorio: que cuando ve uno una sola vez la cara de otro, no la conoce luego bien; pero viéndola con frecuencia acabará por reconocerla. Dígase *lo* mismo de la Sagrada Escritura: porque al principio se muestra de semblante oscuro, después, de verla a menudo, se hace familiar.

17. En tercer lugar, es menester tener gusto. Porque así como Dios dio el gusto y el alimento, pues dio sabor al alimento, y al gusto el discernimiento, y por esas dos cosas el alimento es incorporado, así también es menester tomar primeramente la Escritura, masticarla después y, por fin, incorporarla. ¿Por qué beber agua turbia? Jeremías dice: *¿Qué* es *lo* que *pretendes con andar hacia Egipto* y *con* ir a *beber* el agua *turbia?* (Jer 2,18). Antes bien, bebe del agua saludable, esto es, de la sabiduría.

19. En cuarto lugar está la medida para que no se quiera saber sobre las fuerzas, *sino saber dentro* de *los límites* de la

Para uso de los estudiantes
de la Universidad Autónoma
de Nayarit

moderación. De donde dice el Salmo: *¿Hallaste miel? come lo que basta;* no sea que, *ahíto* de *ella, tengas* que vo*mitarla* (Prov 25,16). No intentes más de *lo* que tu talento puede subir, ni permanezcas por bajo. Así, para significar esto, como dice San Dionisio, los serafines volaban con las alas de en medio, para que ni se pare el hombre más bajo de *lo* que puede, ni suba más alto de *lo* que puede; así como los que cantan sobre sus fuerzas, nunca hacen buena armonía. Y afirma San Agustín que *los* que no ordenan el estudio son como *los* potros, que corren de acá para allá; en cambio, el jumento, con su andar lento, camina mucho, porque adelanta con igualdad; de la misma manera, uno que es tardo, si sabe ordenar su estudio, anda tanto como el de talento que estudia sin orden.

Para uso de los estudiantes
de la Universidad Autónoma
de Nayarit

CRISTO, MAESTRO ÚNICO DE TODOS

6. Es, además, Maestro del conocimiento por la razón, en cuanto es la verdad. Para el conocimiento científico se requiere necesariamente que la verdad sea inmutable por parte del objeto a conocer y que haya certeza infalible por parte del sujeto que conoce. Todo *lo* que se conoce científicamente, debe ser, pues, necesario en sí mismo y cierto para el que conoce. Sólo tenemos el conocimiento este cuando hemos hallado la razón de ser de una cosa y sabemos que es imposible sea de otra manera.

7. Por parte del objeto a conocer se requiere, pues, verdad inmutable. Ahora bien: esta condición no se cumple propiamente en las cosas creadas, porque todo *lo* creado es inconstante y mudable, sino sólo en la verdad que crea, la cual goza de perfecta inmutabilidad...

Por *lo* que San Agustín, en el libro segundo De *libero arbitrio,* dice: «En manera alguna podrás negar la existencia de la verdad inconmutable que encierra en sí todas aquellas cosas que son inconmutablemente verdaderas y que yo no puedo decir que sea tuya, ni mía, ni de otro hombre cualquiera, pero que está presente y se comunica, en general, a todos los que ven alguna verdad inconmutable». Lo mismo afirma en el libro catorce De *Trinitate.* Cuando los impíos ven las normas según las cuales debe vivir cada uno: «¿Dónde las ven? No las ven en su propia naturaleza, pues las verían con su mente, y su mente es mudable, mientras las normas aparecen inmutables, como puede comprobarlo cualquiera; tampoco pueden verlas en el hábito de su mente, ya que son normas de justicia y sus mentes consta que son injustas. ¿Dónde, pues, están escritas estas normas por las cuales el injusto ve lo que es justo y el que no las observa ve que las debería observar? ¿Dónde han de estar escritas sino en el libro de aquella luz, que se llama la verdad, de la que es transcrita toda ley justa y por la cual se comunica la justicia al corazón del hombre no de un modo pasajero, sino como dejando huellas?» Esto mismo se lee en el libro *De vera Religione,* en el libro sexto de *De Musica* y en el libro de las *Retractaciones.*

9. En segundo lugar, para esta clase de conocimiento se requiere certeza por parte del sujeto que conoce. Esta certeza no puede darse por parte del que puede engañarse, ni por aquella luz que puede oscurecerse. La *luz* que no puede oscurecerse no es propia de la inteligencia creada, sino de la Sabiduría increada, que es Cristo... en la Sabiduría: *El mismo me dio la verdadera ciencia de las cosas existentes para que yo conozca la constitución del mundo, y las virtudes de los elementos, el principio y el fin y el medio de los tiempos.* y después: *Pues la sabiduría, que es el artífice de todas, me instruyó.* Y añade la razón: *Siendo como es una exhalación de la virtud de Dios* o *como una pura emanación de la gloria de Dios omnipotente, por lo que no tiene lugar en ella ninguna cosa manchada.* Como *que es el resplandor de la luz eterna, y un espejo sin mancilla de la majestad de Dios, y una imagen de su bondad. La cual es más hermosa que el sol, y sobrepuja a todo el orden de las estrellas, y si se compara con la luz le hace muchas ventajas. Ella, pues, abarca fuertemente de un cabo a otro todas las cosas y las ordena todas con suavidad* (Sap 7,17ss). Por lo que decía San Juan: *Era la luz verdadera que alumbra a todo hombre.* '" añadiendo la *Glosa:* «Que no es *luz* verdadera la que no luce por sí, sino por otra».

10. Por consiguiente, no basta la luz del entendimiento creado para comprender una cosa cualquiera sin la luz del Verbo eterno. Por eso dice San Agustín en el primer libro de los *Soliloquios:* «De la misma manera que en el sol podemos distinguir tres cosas: que existe, que brilla, que ilumina; así también en el Dios invisible distinguimos tres aspectos: que existe, que entiende y hace que las otras cosas sean entendidas». Y dice poco antes que «así como la tierra no puede verse si no está iluminada, asimismo lo que se enseña en las ciencias, aunque todo el mundo que lo comprende afirma ser verdadero sin ninguna duda, es de creer que no podría comprenderse si no fuera iluminado por aquella especie de sol». Lo mismo viene a decir en el libro doce *De Trinitate,* capítulo último, hablando de aquel niño que respondía con acierto sobre cuestiones de geometría sin haber tenido maestro; rechazando la explicación platónica de que las almas, antes de ser infundidas en los cuerpos, conocen todas las ciencias, afirma no ser esto verdad, sino que «más bien es de creer, dice, que la naturaleza de la mente humana fue hecha de tal manera que, por disposición del Creador, esté naturalmente ordenada a las cosas inteligibles, las cuales ve en cierta luz incorpórea, del mismo modo que con los ojos de la carne ve las cosas que caen bajo la luz corporal, para la que tiene el hombre, por la creación, capacidad y aptitud».

Para uso de los estudiantes
de la Universidad Autónoma
de Nayarit

16. Es evidente, además, quién sea el autor y el doctor: Cristo, que es el director y el fautor de nuestra inteligencia no sólo de una manera general, como lo es en todas las obras de la naturaleza, ni tampoco de una manera tan especial, como en las obras de la gracia y virtud meritoria, sino de una manera intermedia. Para que esto se entienda rectamente, es de notar que en las creaturas se dan tres maneras de conformidad con Dios. Algunas se conforman con Dios como vestigio, otras como imagen, otras como semejanza. El vestigio indica relación con Dios en cuanto es principio causal; la imagen, no sólo en cuanto Dios es principio causal, sino también en cuanto es el objeto que mueve, pues el alma es imagen de Dios, como dice San Agustín en el libro XIV *De Trinitate,* en cuanto es capaz de él y puede ser participante suyo; es decir, por el conocimiento y por el amor. La semejanza dice relación a Dios no sólo como principio y objeto sino también a manera de don infuso.

17. En aquellas operaciones de la criatura que le son propias como vestigio, como son, en general, las acciones: naturales, Dios coopera como principio y causa. Mas en aquellas que le son propias en cuanto imagen, como son las operaciones intelectuales con las cuales el alma percibe la verdad inmutable, coopera como *objeto* y razón motriz. Y en aquellas que le son propias en cuanto semejanza, como son las operaciones meritorias, coopera como por don infuso por la gracia. Por eso dice San Agustín en el libro octavo De *Civitate* Dei: «Dios es la causa del ser, la razón del entender y el orden del vivir». Que sea la razón del entender, hay que interpretado rectamente: no que sea la razón única, ni de una manera clara, ni tampoco la razón total.

18. Pues, si fuera la razón única, no habría distinción entre el conocimiento de la ciencia y el de la sapiencia, ni entre el conocimiento en el Verbo y el conocimiento genérico. Además, si fuera la razón de una manera clara y abierta, no habría distinción entre el conocimiento del viador y el del comprensor; lo cual es falso, porque el del compren sor es cara a cara, y el del viador es como por un espejo y entre misterios, puesto que nuestro conocer como viadores no se realiza sin el concurso del fantasma.

Finalmente, si fuera la razón total, no necesitaríamos la especie ni su recepción para conocer las cosas, lo cual vemos que es falso, porque el que pierde un sentido pierde también el conocimiento correspondiente. Por consiguiente, aunque el alma, según San Agustín, esté enlazada con las leyes eternas, porque en cierto modo alcanza la luz de estas leyes por medio de la agudeza suprema del entendimiento agente y de la parte superior de la razón, con todo, es también verdadero lo que dice el Filósofo, que el conocimiento se origina en nosotros por vía de los sentidos, de la memoria y de la experiencia; y por estos medios se forma en nosotros el concepto universal, que es el principio del arte y de la ciencia. Y de ahí que, al trasladar Platón toda la certeza de nuestro conocimiento al mundo inteligible *o* de las ideas, fue justamente reprendido por Aristóteles; no porque dijo que las ideas eran las razones eternas, pues en esto mismo le alaba San Agustín, sino porque, desdeñando el mundo sensible, quiso reducir toda la certeza del conocimiento a aquellas ideas; y al hacer esto, aunque parecía afianzar el camino de la sabiduría, que procede según las razones eternas, de hecho destruía el camino de la ciencia, que procede según las razones creadas, cuyo camino, por otra parte, afianzaba Aristóteles, desdeñando aquel otro superior.

Así que parece habérsele concedido a Platón, a diferencia de los otros filósofos, el lenguaje de la sabiduría, y a Aristóteles, el de la ciencia. Aquel miraba señaladamente hacia lo alto; éste, en cambio, hacia lo bajo principalmente.